

A crítica da teologia como alternativa ao “embuste romântico”: notas introdutórias sobre a religião de Max Weber¹

The critique of theology as an alternative to the "romantic imposture": introductory remarks about Max Weber's religion

Sérgio da Mata*

Resumo

O propósito deste artigo é fornecer subsídios para a abordagem de um aspecto da trajetória intelectual de Max Weber ainda pouco explorado: o da relação entre a sua religiosidade pessoal e a evolução de seu pensamento histórico-social. Estudaremos sua origem no contexto da chamada burguesia culta alemã, do período em que viveu como estudante em Heidelberg ao ano de 1894, quando foi nomeado professor de economia política em Freiburg. Priorizaremos a análise do estilo de religiosidade dominante em seu grupo social, bem como algumas das obras de teologia que leu com vistas à elucidação do sentido da sua autodefinição como um homem “amusical” do ponto de vista religioso.

Palavras-chave: Max Weber; Teologia Protestante; História Intelectual.

Abstract

We aim in this paper a first exploration of an aspect of the intellectual biography of Max Weber still to be explored: the relationship between his personal religiosity and the evolution of his social and historical thought. We shall study Weber's origins in the context of the so-called German educated bourgeoisie between his student years in Heidelberg and 1894, when he was appointed professor of political economy at Freiburg. We give here priority to the analysis of the dominant style of religiosity in Weber's social group, as well as of some of the theology works he read. At last, we try to elucidate the meaning of his self-description as religiously “unmusical”.

Keywords: Max Weber; Protestant Theology; Intellectual History.

Nas primeiras páginas de seu estudo de 1903 sobre Wilhelm Roscher, ao referir-se aos artigos que Gustav Schmoller e Karl Bücher haviam dedicado ao pai da Escola Histórica de economia política, Max Weber faz uma interessante observação:

Que ambos os artigos [...] não se ocupem com um ponto importante para entender a personalidade científica de Roscher, a sua visão fundamentalmente *religiosa* (*religiöse Grundanschauung*), era perfeitamente natural para a sensibilidade subjetivista de nossa geração. Uma análise mais minuciosa do *método* de Roscher não deveria [...] descuidar deste

* Doutor em História pela Universidade de Colônia, Alemanha. Professor no departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto. Correspondência para/Correspondence to: Sérgio da Mata, Rua do Seminário, s/n, Centro, CEP 35420-000, Mariana, MG, Brasil. E-mail: <sdmata@ichs.ufop.br>.

fator, e o próprio Roscher – como mostra a publicação póstuma de seus *Pensamentos espirituais* – era neste ponto um homem inteiramente ‘não-moderno’[...] (Weber, 1988b, p. 3).

Por que não aplicar a Weber o mesmo princípio analítico? Em outras palavras: uma compreensão mais radical da sua obra, especialmente naquilo que ela trouxe de mais relevante para a história das ciências humanas – sua “teoria” sobre o desenvolvimento religioso do Ocidente – pode certamente se beneficiar de um esforço de reconstrução do que era a sua própria visão pessoal a respeito do fenômeno religioso. Todavia, desde os seminiais artigos de Honigsheim (1950) e Swatos Jr. e Kivisto (1991), praticamente não houve quem enfrentasse a questão.

É que a tarefa parece de antemão condenada ao fracasso, e isso por pelo menos duas razões. A primeira é fruto da própria premissa weberiana da “neutralidade axiológica”: o espaço da pesquisa científica jamais deveria se confundir, acreditava ele, com o universo dos juízos de valor do pesquisador. Nem texto acadêmico nem sala de aula devem ser confundidos com um palanque. O rigor e a segurança dos resultados a que chega uma investigação estão em relação direta com o autodistanciamento de que é capaz o sujeito da pesquisa. Sem esta “*epoché* da subjetividade cotidiana” (Ricoeur), não se poderia falar em ciência no sentido pleno do termo. O leitor da *Ética protestante* e de outras investigações de Weber há de ter percebido o quão ingrata é a tarefa de nelas identificar quaisquer “vazamentos” de juízos de valor, onde o autor deixaria aflorar suas verdadeiras opções, simpatias ou antipatias. Onde, em seus inúmeros trabalhos sobre história e sociologia da religião, se deixa entrever o *homo religiosus* Max Weber?

A explicação não pode ser resumida, porém, a esta virtude ascética por excelência que é a “neutralidade axiológica” (cf. Mata, 2010a). Os estudiosos sempre têm na ponta da língua a expressão que Weber usou, a certa altura da vida, para caracterizar sua relação pessoal com a religião: “amusicalidade”. De fato, Weber usou mais de uma vez esta metáfora, e que denota, ao que tudo parece indicar, uma sensibilidade fraca para a experiência religiosa. A primeira aparição desta expressão parece ter-se dado no seu artigo sobre as seitas protestantes, publicado em 1906 no jornal *Mundo Cristão*. Weber já não fala, como o fizera três anos antes, de “sensibilidade subjetivista de nossa geração”. Se

Roscher lhe parecera “não-moderno”, assim se expressa ele agora: “nós, modernos, homens religiosamente amusicais” (Weber, 1973, p. 386).

O que esta expressão, que uma leitura descuidada facilmente toma como sinônimo de irreligiosidade, denotava para ele? Parte da resposta a esta questão pode estar numa carta a Tönnies de 1909 na qual Weber comenta mais detidamente a própria atitude face à religião. Observe-se que o que antes era visto como típico do homem moderno (“nós, modernos...”), agora aparece como a expressão de um dilema *pessoal*:

Eu sou absolutamente ‘amusical’ do ponto de vista religioso e não tenho seja necessidade seja capacidade de erigir dentro de mim quaisquer ‘edifícios’ de caráter religioso [...]. Mas, após meticulosa avaliação, eu [percebo que – SM] não sou nem antireligioso, *nem irreligioso*. Vejo a mim mesmo, também nesta perspectiva, como um aleijado, como um homem mutilado, cujo destino interior é ter de admitir isto honestamente a si mesmo, conformar-se com isto – para não cair no embuste romântico –, mas [...] não como se fosse uma muda de árvore, que se sacode de um lado para o outro e se faz passar por árvore feita (MWG II/6, p. 65).²

Impossível ver nestas palavras o testemunho de um agnóstico, um descrente. Weber se sente, antes, “desaparelhado” para uma apreensão viva do fenômeno religioso. Com o que não se mostra satisfeito, haja vista a forte imagem que evoca – a de um ser mutilado. Numa bela passagem de sua *Consideração intermediária*, escrita no mesmo ano da carta acima, Weber afirma que o gradativo processo de racionalização havia cavado um fosso intransponível entre a esfera intelectual e toda religiosidade autêntica, a qual não poderia subsistir sem o “sacrifício do intelecto” (Weber, 1988a, p. 565-566).³

Friedrich Wilhelm Graf (1995, p. 211) propôs que a metáfora musical empregada por Weber se inspirara nos escritos do grande teólogo e filósofo Friedrich Schleiermacher, o que realmente parece ser o caso. Para Schleiermacher a religião constitui um fenômeno total, comportando em seu interior um número infindável de variações particulares, e cujo fundamento assenta na personalidade individual. Esta ilimitada capacidade de desdobrar-se e de, simultaneamente, manter um caráter individual e supraindividual, Schleiermacher via-a também na música. Seguindo a tradição romântica, ele julgava existir uma afinidade natural entre religião e arte. Mas a recorrência da “musicalidade” em sua obra denota ainda outra coisa: para Schleiermacher

(1893, p. 28-59) a fé autêntica é algo como um dote artístico; é algo que efetivamente se possui ou não.⁴ Weber não deixa de demonstrar, ao fazer uso desta metáfora, aquela estranha atração pela identificação dos elementos trágicos em sua própria vida.

Esta conexão entre Schleiermacher e Weber, cuja relevância, porém, não devemos superdimensionar, mostra que a dívida pessoal e intelectual de Weber em relação à teologia não tem recebido ainda a atenção que merece.⁵ Nas páginas que se seguem, pretendo apresentar, a partir de uma perspectiva própria à história das ideias – pelo menos a história das ideias tal como a entendo – os primeiros resultados de um estudo mais amplo sobre a importância do *homo religiosus* Max Weber para o estudioso da religião Max Weber.⁶

Constelações religiosas familiares

Quem quer que tenha lido atentamente o grande ensaio *Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura* sabe que Weber não negava o caráter científico do gênero biográfico. Ele não partilhava, nem de longe, aquele tipo de desconfiança que a segunda metade do século XX consagraria por meio da expressão “ilusão biográfica”. Seguindo o mesmo procedimento por ele sugerido em seu estudo sobre Roscher, seria o caso de saber um pouco mais sobre a forma como Weber vivia a religião a fim de apreender melhor, quem sabe, a forma como ele situou o papel e o destino da religião no mundo moderno.

Para tanto, há algumas fontes imprescindíveis: a biografia publicada por sua esposa, Marianne Weber, em 1926; a seleção das suas “cartas de juventude”, publicadas também por Marianne, dez anos mais tarde; um ou outro depoimento do volume comemorativo *Max Weber zum Gedächtnis*, de 1963; textos ainda pouco conhecidos e as cartas editadas no âmbito da *Max Weber Gesamtausgabe*. A isso se somam as contribuições de estudiosos como Paul Honigsheim, Gangolf Hübinger, Friedrich Wilhelm Graf, Guenther Roth e Joachim Radkau.

Weber, como todos sabem, vinha de uma família protestante. O pai não parece ter influenciado decisivamente no seu processo de formação moral, religiosa e mesmo intelectual. A influência paterna manifestou-se em duas esferas, a *profissional* e a *política*. Tudo muda de figura quando voltamos nossos olhos para sua mãe, Helene Weber. Não é em absoluto casual que a biografia escrita por

Marianne observe uma estratégia de escrita “matrilinear”.⁷ A correspondência que nos chegou mostra a ascendência extraordinária desta mulher sobre seu filho mais velho. A ela devemos acrescentar ainda a figura de sua irmã Ida, casada com o historiador Hermann Baumgarten. O círculo familiar de Ida e Hermann Baumgarten constituiu quase que uma segunda família para o jovem Weber.

A teologia, tanto quanto a literatura, era uma obviedade na casa de Helene e Ida. A teologia, aliás, não era apenas vocação, mas também profissão na história da família. O tataravô de Weber por parte de mãe, Jean Daniel Souchay, fora o pastor da comunidade huguenote de Frankfurt, numa época (fins do século XVIII) em que os cultos sequer poderiam ser realizados dentro dos muros da cidade. Segundo depoimento de um de seus netos, Eduard, a fé calvinista do velho Pastor Souchay revelava também uma certa influência das ideias de Zinzendorf. Um dos cunhados de Helene Weber, Adolf Hausrath, casado com sua irmã Henriette, era professor de História da Igreja e exegese do Novo Testamento na Universidade de Heidelberg. Um dos filhos de Ida, Otto Baumgarten, manteve íntimo contato com Max Weber quando este iniciava seus estudos de Direito em Heidelberg, dando início a uma parceria intelectual que se estenderia ainda por muitos anos. Otto atuou por algum tempo numa comunidade da mesma cidade, e sabemos que Max Weber compareceu a vários destes ofícios religiosos. Alguns anos depois, Otto Baumgarten se tornaria professor de teologia na Universidade de Kiel, e, em 1912, presidente do Congresso Evangélico-Social – um fórum dominado pelo chamado “protestantismo culto” dos setores intelectualizados da burguesia alemã, e em cujos encontros Weber participaria repetidas vezes.⁸

A leitura de obras teológicas era uma prática que a neta de Souchay, Emilie Fallenstein, sempre acalentou. A avó de Weber havia transmitido às suas filhas um estilo de religiosidade que os alemães convencionaram chamar de “protestantismo culto” (*Kulturprotestantismus*), típico da “burguesia culta” (*Bildungsbürgertum*). Nele, a relação com o transcendente é, por assim dizer, mediada pela experiência da leitura. A expressão “religião do livro” deve ser entendida, aqui, no seu sentido mais literal. De toda sorte, numa família cujas ramificações se estendiam à Inglaterra e aos Estados Unidos, é apenas natural que o cardápio de leituras incluísse os teólogos unitaristas norte-americanos William Ellery Channing (1780-1842) e Theodore Parker (1810-1860) – ambos

lidos em conjunto pela avó, pela tia e pela mãe de Weber. Depois de vencer os três volumes da *História contemporânea do Novo Testamento* (1868-1873) de seu genro Adolf Hausrath, Emilie Fallenstein lamentou que o autor tivesse se ocupado tanto com personagens como Nero e Domiciano, embora reconhecesse que uma obra científica não poderia em sã consciência omiti-los (Roth, 2001, p. 260-261). Em 1901, durante uma estadia em Roma, Marianne Weber leu este livro e classificou-o, em carta a Helene, de “maravilhoso”. Ela declara ainda sua intenção de lê-lo com seu esposo “sem falta” (Radkau, 2005, p. 38).

Era este, resumidamente, o estilo de religiosidade predominante na família dos Fallenstein e dos Weber: menos efervescência coletiva, menos o automatismo do rito, que o fruto de um longo esforço de estudo individual. Uma fê sem “sacrifício do intelecto”. Algumas palavras de sua mãe a este respeito ajudam-nos a entender por que as visões do fenômeno religioso em Max Weber e Émile Durkheim jamais teriam sido as mesmas:

Sempre acontece que raramente alguém tenha uma impressão arrebatadora de um único sermão de um pastor. Eu sempre me alegrei com a simplicidade de nossa celebração; manifesta-se sempre em mim, e cada vez mais, a velha huguenote (*apud* Roth, 2001, p. 265).

Leituras teológicas do jovem Weber

Em suas cartas de juventude, Weber não dá maiores pistas a respeito da forma como vivenciava sua fé. O que se depreende de uma ou outra manifestação é algo ainda muito distante daquela religiosidade “amusical” com que se definiria frente a Tönnies e outros interlocutores. Aos quinze anos, ele escreve ao primo Fritz Baumgarten: “Eu acho que um homem que honestamente acredita não possuir nenhuma convicção, nenhuma esperança num além, só pode ser uma criatura extremamente infeliz” (Weber, 1936, p. 20).

Manifestações como esta não tranquilizam sua mãe, que pressente que ele não trilha o mesmo caminho que ela. Helene tenta fazê-lo conversar a respeito, sem muito sucesso. Dir-se-ia que nada disso deveria ser surpresa em se tratando de alguém que, antes mesmo de concluir o ginásio, já havia percorrido as obras de Spinoza, Schopenhauer e Kant. Para Marianne, essa atitude de Weber seria a

expressão de uma personalidade alheia a uma “emoção religiosa mais profunda” (Weber, 1989, p. 48, 60-61).

Até que ponto os dilemas espirituais do jovem Weber se distinguem dos de uma teologia que assumira para si os riscos de tornar-se uma disciplina histórico-crítica? Quando teria ele lido *A vida de Jesus*, de David Friedrich Strauss? Isso certamente se deu antes de sua partida para Heidelberg, aos 18 anos. Segundo ele mesmo disse, este livro produziu nele uma “extraordinária impressão” (Weber, 1936, p. 108). Sabemos que em seu primeiro semestre na Universidade, Weber leu com seu primo Otto Baumgarten *A velha e a nova fé*, de Strauss. É razoável supor, portanto, que Weber tinha lido *A vida de Jesus* antes de ir para Heidelberg. Este não é o local para falarmos sobre o extraordinário impacto produzido pela teologia crítica de Strauss, e que em larga medida antecipa o projeto de “desmitologização” do cristianismo de Rudolf Bultmann (cf. Mata, 2010b, p. 50-51). Nenhum alemão inteligente daquela época (de Karl Marx a Friedrich Nietzsche) deixou de ler Strauss. É sintomático que também o tio de Weber, Adolf Hausrath, a quem me referi há pouco, tenha publicado uma obra em dois volumes sobre *David Friedrich Strauss e a teologia de sua época* (1876-1878). Não obstante eu não ter localizado nenhuma evidência a respeito, é improvável que este livro não tenha sido lido e discutido nos círculos familiares de Ida, em Estrasburgo, e de Helene, em Berlim.

O que quero sugerir é algo muito simples: qualquer jovem que tenha se familiarizado com a filosofia pessimista de Schopenhauer, com o idealismo transcendental de Kant e com o ultracriticismo de Strauss sem ser atravessado por sérias dúvidas a respeito de noções como “misericórdia divina” ou “salvação”, pode considerar-se um daqueles virtuosos da religião, a respeito dos quais Weber discorreria, mais tarde, em sua sociologia.

Como procurei ter demonstrado, o processo de autoformação religiosa típico do *Kulturprotestantismus* passava, em larga medida, pelo livre-exame da produção teológica disponível, tanto a mais recente quanto a clássica. Esta atitude “intelectualista” se articulava, no plano gnosiológico, com uma afinidade natural em relação ao historicismo. O historicismo constituía-se, como mostrou Gangolf Hübinger (1994, p. 170-190), na armadura teórica da visão de mundo e do estilo de religiosidade da burguesia culta alemã à qual pertencia Max Weber.⁹

O programa de leituras teológicas estabelecido pelos primos Otto e Max incluía quatro obras a respeito das quais valerá a pena dizer algumas palavras. Lá estavam os *Discursos sobre a religião*, de Schleiermacher (sua primeira edição data de 1799). Para além de suas sugestivas imagens musicais, este livro pode ter chamado a atenção do jovem Weber por outras razões. Com Schleiermacher, estabelece-se o que Lichtenberger (1889, p. 88) chamou de “primado da consciência religiosa”. Uma das questões de fundo que percorre os *Discursos* bem pode ter sido a que atormentou Weber durante toda a sua vida, qual seja, “a questão se é de fato possível ser sábio e pio ao mesmo tempo”. Aquela subjetivação cristã do religioso, outrora radicalizada por Lutero, atingia agora um novo patamar. Em seu livro, que um crítico da época condenou por ser “demasiado original”, a religião é concebida como um amálgama de coisas distintas: como a ciência, ela é dotada de uma dimensão cognitiva; e como a ética, de uma dimensão prático-normativa. Todavia, para se chegar à sua essência, Schleiermacher acredita que é preciso, ultrapassando a doutrina de Kant, depurá-la tanto daquilo que ela partilha com a ciência, quanto com a moral. A religião mais verdadeira, ele a define vagamente como “sentimento e gosto pelo infinito”. O homem pio é aquele capaz de construir um senso pessoal de unidade em relação ao “infinito”, o qual é mediado pela *intuição* e pelo *sentimento* (Schleiermacher, 1893, p. 31-40). Um dom que, em última análise, se diria essencialmente artístico.

Este mesmo Schleiermacher mantém-se fiel a um aspecto da tradição luterana com a qual Weber estava muito longe de se identificar, sobretudo se pensarmos naquele rapaz entusiasmado pela figura de Bismarck, um jovem que se entregava, quando de suas idas a Estrasburgo, a longas discussões políticas com o tio Hermann Baumgarten. É que para o teólogo romântico, a religião nada tem a ver com a *ação* – ela é um fenômeno “essencialmente contemplativo”. Para Schleiermacher o homem religioso contempla o agir humano, mas não se trata do mesmo tipo de contemplação que um sistema ético toma por fundamento. Somente uma coisa este homem religioso tem o dever de apreender: “a ação vinda de Deus, o agir de Deus entre os homens”. O sentimento de piedade não implica qualquer articulação necessária com a esfera da práxis. Pois “somente mantendo-se totalmente fora do âmbito tanto da ciência quanto da prática pode ela [a religião - SM] manter sua esfera e caráter próprios” (Schleiermacher, 1893,

p. 36-37). Uma teologia, enfim, marcada por uma maior *subjetivação* e (não obstante os termos pareçam se opor) também por uma *estetização* do religioso. Mas não pela negação de suas antigas disposições extramundanas e apolíticas, de vez que, para Schleiermacher (1893, p. 57), “a religião, por si mesma, não demanda homens de ação”.¹⁰

Não poderiam ter sido muitas, como veremos, as marcas que esta teologia deixou em Weber. Em primeiro lugar, por seu pendor quietista. Em segundo porque, por tudo o que sabemos, Weber manteve-se avesso ao intuicionismo e à estetização romântica do mundo – como mostram sua distância respeitosa em relação à filosofia de Dilthey (o mais famoso discípulo de Schleiermacher) e aos intelectuais pertencentes ao círculo do poeta Stefan George. Com efeito, não há qualquer razão para colocarmos em dúvida as palavras de Werner Sombart a seu respeito: “ele detestava os românticos” (Honigsheim, 2003, p. 143).

Weber tendia muito mais para uma teologia crítica e racionalista, e é fato que ele sempre se sentiu mais à vontade com a escola de Albrecht Ritschl – à qual se filiavam teólogos como Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch e Martin Rade. Podemos mesmo conjecturar que o uso da expressão “amusicalidade religiosa”, para ele, não passava de uma ironia. Para que se tenha uma noção da distância que separa estas duas escolas, basta evocar as palavras de Otto Ritschl, então professor de teologia em Bonn (autor que Weber evocaria em seus escritos metodológicos): “francamente enganadores foram os paralelos que Schleiermacher havia identificado entre a religião e a arte” (Ritschl, 1895, p. 504).¹¹

O que buscavam Weber e Otto na leitura de Strauss? O fato de que Strauss tornara-se “o mais influente teólogo crítico do século XIX” (Graf, 1987, p. 124) indubitavelmente deve ser levado em conta. Além do mais, como vimos, quatro anos antes o tio de ambos, Adolf Hausrath, havia publicado o segundo volume de sua obra a respeito da teologia de Strauss. Sobre a conclusão a que chegaram após suas leituras, nada de muito substantivo pode ser dito. É fato, porém, que por ocasião do término de seus estudos universitários, Weber se manifestou negativamente a respeito de Strauss e, especialmente, de seu uso do conceito de “mito” (Weber, 1936, p. 108-111).

Basta uma primeira apreciação de *A velha e a nova fé* para que o leitor compreenda por que Nietzsche (1981, p. 9-94) foi tão duro em relação a este livro, um livro que está muito aquém do vigor demonstrado em *A vida de Jesus*. Crítica bíblica, ideologia do progresso e celebração estética (as preleções de Schleiermacher, que Strauss acompanhou em Berlim, deixaram suas marcas) compõem um quadro destituído de harmonia, uma doutrina a meio caminho entre a morte de Deus e a ânsia de salvação por meio da arte. Teria Weber, envolto em incertezas como provavelmente estava, sido atraído pelo vento frio que emana desta teologia? Em capítulos com títulos como *Somos ainda cristãos?* e *Temos ainda religião?*, Strauss afirma que, entre os teólogos acadêmicos, nenhum acreditava mais que os evangelhos canônicos foram realmente redigidos pelos apóstolos. Dos poucos escritos do Novo Testamento considerados autênticos, constariam as quatro primeiras cartas de Paulo (Strauss, 1881, p. 41-42). Ao desencantamento da sagrada escritura se segue o desencantamento do complexo ritual: o ciclo de festas e cerimônias do luteranismo se resumem a “coisas de que não precisamos para chegar finalmente àquilo de que precisamos”. Strauss discorre a respeito do símbolo da cruz e da repulsa que tinha Goethe por ele. Este símbolo seria a expressão da “humanidade em sua mais triste configuração”, “a mais unilateral e mais rude corporificação da fuga do mundo e da passividade cristãs” (Strauss, 1881, p. 89, 93). Ao leitor não terão passado despercebidos dois aspectos importantes na comparação com Schleiermacher: de um lado, a definitiva autoimolação do religioso no altar da crítica histórico-filológica; de outro a convicção, partilhada pelos dois teólogos, de que o cristianismo pende para uma atitude predominantemente escapista na sua relação com o “mundo”.

Esta racionalização crescente da reflexão teológica de língua alemã atinge um de seus pontos altos na obra de um suíço que, curiosamente, afirmava ter em Strauss o seu maior mestre. Trata-se da *Dogmática cristã*, publicada por Alois Biedermann em 1869, e igualmente lida por Weber e seu primo. Lichtenberger (1889, p. 572) considera este livro “o mais explícito e o mais científico manifesto do racionalismo teológico”. Eis aí, de fato, um livro que se diria hipersistemático. É sintomático que Weber tenha se empenhado na sua leitura (pois é efetivamente disto, empenho, que se precisa). Depois de uma extensa introdução teórica, que nada deve, em abrangência e aridez, à doutrina weberiana das categorias

sociológicas fundamentais, Biedermann define a religião como “uma relação do ser humano com Deus”. Em que exatamente consiste esta relação? Ela é um “ato espiritual”, um relacionar-se com a divindade. Esta relação, entretanto, não é definida com base na doutrina de Schleiermacher, de quem fora aluno. Toda religião histórica organiza à sua maneira a “relação recíproca” entre doutrinas, de um lado, e intervenção concreta no mundo, do outro.¹² Com efeito, ação pode ser considerada a categoria basilar de sua teoria da religião. Pois religião, para Biedermann (1869, p. 105-106), é antes de tudo uma dialética de tipo específico entre a ação de Deus consubstanciada na revelação (*Offenbarungsthätigkeit*) e a ação correspondente do espírito humano: o ato de fé (*Glaubensthätigkeit*). Ato de fé e ato cognoscente, por sua vez, são apenas duas modalidades de ação espiritual (*Denkthätigkeit*).

Esta virada pragmática da teoria da religião de Biedermann deve ser vista à luz da sua vigorosa afirmação da autonomia do sujeito. Para ele, Schleiermacher percorrera apenas metade do caminho ao sublinhar o sentimento de dependência na religião (Biedermann, 1869, p. 29). Relacionar-se com Deus não é um simples ato da consciência (um *saber*), nem um estado psicológico (um *sentir*) e nem um simples ato volitivo (um *querer*), mas um ato que envolve a totalidade do homem, e no qual estas três dimensões se encontram interligadas. A dimensão volitiva, desconsiderada por Schleiermacher, é para Biedermann a inevitável contraface da pura dependência. De modo que o ser humano não é simples objeto na relação com Deus; ele é também sujeito. O que poderia parecer um paradoxo é o que constitui a essência da religião: o homem está tanto numa relação de dependência quanto de autonomia perante a divindade. Tudo depende, pois, da forma como se articulam uma coisa e outra. “Liberdade em Deus, ou seja, em uma eterna dependência, é o problema vital mais profundo de toda religião, e que todas elas procuram resolver à sua maneira” (Biedermann, 1869, p. 32).

A influência de Hegel na elaboração de seu sistema fica clara, por exemplo, em sua proposição de que o estudo científico do fenômeno religioso não poderia abdicar de uma abordagem histórica, em que os sucessivos estágios de seu desenvolvimento fossem gradativamente reconstruídos. Mas não se deve considerá-lo um hegeliano no sentido estrito. Pois Biedermann (1869, p. 106)

postulava uma teologia sem teleologia: “É com razão que não se admite mais uma construção apriorística da história da religião”.

Ao elaborar uma dogmática cristã em que o conceito de *ação* desempenha tal importância, Biedermann afasta-se também de todo quietismo. Podemos imaginar que não foi sem satisfação que Weber leu passagens como esta: “A religião é o que há de mais comum e, ao mesmo tempo, de individual, o que mais agrega e, ao mesmo tempo, o que há de mais libertador na vida espiritual do ser humano” (Biedermann, 1869, p. 109).

A aplicação da crítica histórica ao estudo dos livros do Novo Testamento, cujas implicações para a dogmática foram pela primeira vez levadas aos seus limites por Strauss, reaparece na mais histórica das obras lidas por Weber e Otto, *O Paulinismo*, de Otto Pfliegerer. Um livro essencialmente histórico, como se percebe nas seguintes considerações: “coloca-se para a ciência histórica o problema de buscar a explicação psicológica da conversão de Paulo, na qual poderia ser encontrado o núcleo de sua doutrina singular”. Sendo vedado ao historiador o acesso direto à psicologia deste personagem, e visto que a pesquisa “jamais pode atingir um conhecimento exato e demonstrável”, ele deve contentar-se em “produzir hipóteses” (Pfliegerer, 1890, p. 3-4). O perfil do livro de Pfliegerer reflete bem o estilo de pensamento historicista que marcou a iniciação científica de Weber. Nada mais distante, aqui, de um Channing, um Schleiermacher, um Strauss. Pfliegerer não pretende estabelecer uma doutrina nem desvendar a essência universal do fenômeno religioso, mas apenas iluminar um momento decisivo da trajetória do cristianismo. Sua leitura é antes fruto de uma relação científica com o objeto “religião” que de qualquer demanda de tipo existencial. É assim que Pfliegerer retoma, se bem que de forma sistemática e metodologicamente controlada, a questão anteriormente colocada por Strauss, a da autenticidade das cartas atribuídas a Paulo (Pfliegerer, 1890, p. 33ss). Mas a teologia de Paulo não é reconstruída apenas a partir de uma análise imanente de suas cartas. Para Pfliegerer é igualmente importante situar Paulo no contexto da teologia judaica da época (seja na sua vertente farisaica, seja na sua vertente helênica), assim como no dos movimentos messiânicos da Palestina do século primeiro antes de Cristo.

Aos poucos, delineia-se ante nossos olhos a possível chave de leitura que atravessava o programa de estudos dos dois estudantes universitários. Temos a impressão de encontrá-la no sexto capítulo do livro de Pfliegerer, intitulado “A comunidade cristã”. O autor explora ali o paulinismo nas suas relações com o Estado, a escravidão e a vida familiar: “o idealismo cristão do apóstolo comportou-se, face à vida mundana, ainda de uma forma negativa, indiferente e passiva”. Ante o Estado, os cristãos romanos estavam obrigados ao que Pfliegerer (1890, p. 256) denomina “a passiva virtude do sofrer que não se opõe à injustiça”. Depois de tratar da questão e mostrar a acomodação cristã à realidade da escravidão, ele constata:

Aquele que quiser julgar com imparcialidade histórica, certamente vai considerar plenamente explicável esta limitação ao idealismo religioso da consciência interior e esta recusa das conseqüências práticas para a vida social exterior. [...] Mas verá ali também, ao mesmo tempo, um dualismo abstrato entre interior e exterior, entre o religioso e o mundano (Pfliegerer, 1890, p. 258).

Chega-se assim ao ponto em que, como diria o próprio Pfliegerer, a formulação de uma hipótese se torna algo inevitável: acredito que o programa e leituras teológicas de Weber e Baumgarten provavelmente foi definido a partir de preocupações de ética social da religião.

Uma forma de tentar checar esta hipótese é fazer uma leitura cuidadosa da tese de doutorado publicada por Baumgarten em 1888. Trata-se, basicamente, de uma dura crítica a Herder. A metáfora musical aparece logo nas primeiras páginas: para Baumgarten (1888, p. 26) a consciência religiosa do homem “não é um som entre tantos outros no vasto campo da harmonia da alma, mas o acorde fundamental”. Articulando a noção de “relação recíproca” de Biedermann à recusa daquilo que Pfliegerer chamara de “dualismo abstrato”, ele reprova aqueles que,

partindo unilateralmente do conceito de religião de Schleiermacher, enfatizam apenas a forma subjetiva da religião, enquanto que esta, na condição de relação recíproca entre o espírito absoluto e o mortal, pressupõe um momento de revelação, uma realidade *vis-à-vis* percebida como objetiva. Assim, também a força da devoção não deve ser medida somente através da intensidade da vida espiritual subjetiva do ser humano, mas, de forma igualmente importante, na continuidade e superioridade da vida religiosa que se manifesta objetivamente” (Baumgarten, 1888, p. 29).

A fim de ultrapassar esta limitação, ou antes, esta separação, o jovem teólogo recorre à definição de religião de Albrecht Ritschl: “a religião é avaliação do mundo e de si a partir do conceito de Deus” (*Religion ist Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes*). Desta forma, conclui Baumgarten (1888, p. 29), “o religioso é apreendido em sua proximidade com a ética”. Qualquer semelhança com os termos da filosofia de Kant não será mera coincidência!

Quando Baumgarten (1888, p. 55-56; 66) recusa o “subjetivismo sem limites” de Herder, incapaz de perceber “a resistência das coisas objetivas”, quando ele se queixa de uma “teologia estetizante”, temos a impressão de perceber aí um claro acento ritschliano. De fato, é precisamente neste ponto que Ritschl ultrapassara a doutrina de Schleiermacher: suas severas críticas à mística, ao catolicismo e ao pietismo advinham da convicção que uma ação religiosamente motivada deve se materializar no mundo se quiser ser considerada verdadeiramente “ética” (chegou-se a diagnosticar em Ritschl um *primado da ética social*).¹³ Mais à frente, Baumgarten (1888, p. 86-87) reserva duras palavras para o pietismo, que ele caracteriza como um estilo de religiosidade “sem objeto, alheio ao mundo e mortificado”.

Em vista do acima exposto, minha hipótese inicial pode sofrer agora um pequeno mas significativo ajuste. Se problemas de ética social da religião teriam sido a chave de leitura dos estudos feitos em conjunto por Max Weber e seu primo, não é de todo improvável que este programa de leitura tenha sido estabelecido *por* Baumgarten. Em favor disso fala não apenas sua trajetória posterior e o fato de ter sido aluno de Biedermann em Zurique e de Ritschl em Göttingen. Nas suas memórias, publicadas em 1929, Baumgarten diz ter sido “deveras estimulante” o “convívio diário (*tägliche Zusammensein*) com meu primo Max Weber, então em seu primeiro semestre”. Weber estaria em “total concordância com meus interesses” (Baumgarten, 1929, p. 62).

A ligação entre os dois manteve-se por um bom tempo, e Weber seguramente conheceu a tese de Baumgarten. De volta a Berlim, em fins de 1889, ele menciona em carta o intenso trabalho que seu primo devotava agora à preparação final de sua livre-docência, também sobre Herder (Weber, 1936, p. 321).

Retorno a Weber

Deixemos Baumgarten momentaneamente de lado e vejamos como o jovem Weber apreendeu suas leituras teológicas. De que forma elas eventualmente responderam às suas próprias questões? Para tanto, teremos de dar um passo atrás na linha do tempo, rumo aos seus tempos de calouro em Heidelberg.

A velha e a nova fé de Strauss não tem nada de muito novo, nada que qualquer um já não soubesse por si mesmo; pretende ser uma pequena enciclopédia da visão de mundo liberal, e em virtude disso deverá parecer tremendamente superficial. Os *Discursos sobre a religião* de Schleiermacher, nos quais eu evidentemente pouco me aprofundi ainda, por enquanto não produziram em mim qualquer impressão. Ou antes, uma impressão bem desagradável, ou, antes ainda: em seu estilo frâncico-antigo-ciceroniano eles permanecem incompreensíveis para mim, embora eu conheça aproximadamente as intenções deste homem. Mas estou ansioso para chegar ao ponto e de forma alguma ignoro o seu grande coração (*Herzenswärme*), que irrompe a todo momento. O *paulinismo* de Pfleiderer é, de toda forma, muito interessante e promete, já na introdução, algo de significativo (Weber, 1936, p. 48-49).

Estas palavras revelam-nos algo importante: a “amusicalidade” religiosa de Weber não deve ser entendida como indício de irreligiosidade, mas como uma dificuldade intrínseca de apreender a experiência religiosa *nos termos de Schleiermacher*. Para o jovem Weber, que nisso parece identificar-se com Baumgarten, a religião é kantianamente definida como práxis moral – como “ética”. Não é algo que se “sente”, mas que se objetiva no mundo.

Quanto ao pendor kantiano de Weber, que vinha dos tempos do ginásio, não resta a menor dúvida. Em 1883, ele diz estar farto da “tola poetização” (*törische Poetiserei*) e da “maçante filosofização afetiva” (*öde Gemütsphilosophisterei*) do *Mikrokosmos* de Lotze. Os dois primos substituem-no pela *História do materialismo* de Friedrich Albert Lange, autor que o líder da escola neokantiana de Marburg, Hermann Cohen, chamou de o “apóstolo da visão de mundo kantiana”. Em carta enviada ao pai em setembro do mesmo ano, Weber relata que o livro de Lange havia se tornado a sua “leitura favorita” (Weber, 1936, p. 52, 75).

Nos anos seguintes, Baumgarten não se achava mais presente em Heidelberg. A despeito disso e das obrigações com seus cursos regulares de direito, economia política e história na universidade, Weber não se afastou de

todo das leituras teológicas. Entre 1884 e 1885 vemo-lo entretido com um volume de ensaios de Channing, que lhe fora emprestado por sua tia Ida. Comparado-o a Parker, que dá mostras de conhecer, Channing agrada a Weber por apresentar “uma visão mais clara para a solução e a fundamentação psicológica de questões éticas e morais”. Embora seu ponto de vista mostre-se “extremamente ingênuo” e até “infantil” em alguns aspectos, Weber elogia os “resultados práticos” que Channing extrai de sua doutrina. “Desde há muitos anos”, revela ele, “é a primeira vez que algo religioso adquiriu um interesse mais que objetivo para mim” (Weber, 1936, p. 121). O unitarista norte-americano *tocou* Weber de alguma forma.

Percebendo toda a importância destes comentários, e ao fazer um pequeno *portrait* de Channing, Marianne Weber desvelou aquilo que acredito ter sido a essência do estilo de religiosidade do jovem Max. Ela diz: “Religião e moral são idênticas. Apreendemos Deus não através de um extático festival de emoções (*ekstatischer Gefühlsschwelgerei*), mas através do cumprimento de deveres claros e simples” (Weber, 1989, p. 93). Em favor desta suspeita está uma carta enviada em seis de dezembro de 1885 a Helene, na qual Weber comenta outro volume de ensaios de Channing, desta vez sobre a guerra.¹⁴ As boas impressões que tivera no ano anterior pareciam agora desfeitas. Weber vê no pacifismo expresso neste livro o reflexo daquela atitude dualista que ele tanto reprovava. A recusa da guerra por Channing não passaria de “falha de raciocínio” e “especulação extremada” de alguém inteiramente afastado da vida prática. “Toda a miséria da Idade Média”, afirma, “baseia-se nesse fosso construído entre a suposta ordem divina e a humana” (Weber, 1936, p. 192).

Aos 23 anos de idade, ainda segundo o relato de Marianne (Weber, 1989, p. 165), Weber continuava sob a forte influência dos escritos de Kant. Entrementes, Helene contrata os serviços de um certo Voigt para atuar como professor particular de Karl, um dos irmãos de Weber. Este professor, de fato um teólogo recém-formado, teria tido certa dificuldade para se adaptar ao clima de liberalidade religiosa que vigorava na família. A despeito disso, sua relação com Max Weber teria sido das mais amistosas, e os dois mantinham longas conversações sobre temas religiosos. Voigt lhe fez perguntas “surpreendentes”, como o que achava a respeito do batismo ou se recitaria o credo caso fosse pastor. Weber teria respondido com toda a sinceridade possível, mostrando que

tais questões poderiam ser abordadas a partir de “distintos pontos de vista” (Weber, 1936, p. 226). Tal resposta não deve ser vista propriamente como uma evasiva. Ela indica, antes, que já se manifestava nele a *sua* forma peculiar de “dualismo”: para Weber a possibilidade de estabelecer juízos “objetivos” só estaria dada no nível da realidade histórica concreta. Na esfera dos valores, porém, estaríamos condenados ao politeísmo, à “luta de vida e morte irreconciliável entre ‘Deus’ e o ‘Diabo’” (Weber, 1988b, p. 507).

Uma “conclusão” provisória

São escassos os testemunhos sobre as concepções religiosas e/ou teológicas de Weber entre o fim dos estudos universitários e o período crítico que nos interessa reconstruir: o interregno entre o início de sua crise nervosa (1897) e a publicação da primeira parte do artigo sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904). Nosso esforço neste artigo foi, simplesmente, o de empreender um estudo introdutório a uma investigação ainda em curso.

De toda forma, fragmentos de algumas de suas primeiras intervenções intelectuais, já na condição de jovem talento no campo da economia política, dão a entender que, na primeira metade da década de 1890, Weber ainda via a si mesmo como um protestante liberal.¹⁵ Sem o que é difícil explicar suas inúmeras intervenções nos dois principais espaços sociais do *Kulturprotestantismus*: os Congressos Evangélico-Sociais e o jornal *Mundo Cristão*. Nestas ocasiões, Weber se manifestou menos na condição de evangélico que na de especialista em temas sócio-econômicos. Marianne Weber afirmou que este engajamento deu-se mais por razões políticas que religiosas, aspecto também sublinhado por Rita Aldenhoff (1988, p. 289). De fato, seu envolvimento nas atividades da *Associação para a Política Social* e seus textos da década de 1890 mostram em que medida a política e a “questão nacional” tornaram-se prioridades máximas para Weber. O que não quer dizer que motivações religiosas não tenham desempenhado aí nenhum papel.

Os Baumgartens continuavam a sensibilizar Weber para questões de ética social. Em 1891, Otto convida Weber (que acabara de concluir sua *História agrária romana*) para auxiliá-lo na preparação das *Evangelisch-sozialen Zeitfragen*, publicação que era uma espécie de caixa de ressonância do Congresso

Evangélico-Social.¹⁶ Weber aceita o convite. Em sua opinião, os teólogos não deveriam perder o “trem da história” (*Zug der Zeit*). Para tanto, era urgente aproximar-se dos membros mais jovens do funcionalismo público alemão, os quais alimentariam dúvidas a respeito das “capacidades práticas” dos pastores evangélicos, mostrando assim que não apenas a Igreja Católica era capaz de dizer algo a respeito de questões sociais.¹⁷ Entre 1888 e 1890, quando Otto atuou como pastor em Berlim, Weber levava seus amigos – um círculo formado principalmente de jovens juristas e economistas políticos – para conhecê-lo. Escrevendo a Hermann Baumgarten em janeiro de 1891, ele fala de sua “satisfação” com a boa impressão causada por Otto. “Muito frequentemente me era dito depois: ‘Sim, caso houvesse mais pastores assim entre nós a nossa relação com a Igreja seria diferente’” (Weber, 1936, p. 325-326).

Neste momento um segundo personagem entra em cena: Paul Göhre. Teólogo e primeiro secretário-geral do Congresso Evangélico-Social, ele publica, em 1891, *Três meses como trabalhador numa fábrica*, livro que causou verdadeira sensação no meio protestante-liberal. Antecipando, em muito, o experimento dos *prêtres ouvriers* franceses, Göhre produz uma verdadeira etnografia da vida e da visão de mundo dos operários. Uma das suas conclusões principais era a de que o processo de industrialização, a burocratização da Igreja evangélica e o avanço da social-democracia estavam afastando definitivamente a classe operária do cristianismo. Opinião difundida na sua fábrica era a de que “há muito ultrapassada, sem qualquer verdade interior e morta, a Igreja não é hoje mais que uma poderosa instituição policial do Estado” (Göhre, 1891, p. 170-171).

A obra foi, contudo, alvo da crítica do neo-ritschliano Martin Rade, editor-chefe do *Mundo Cristão*. Max Weber decide entrar na polêmica, assumindo claramente a defesa de Göhre.

Em seu artigo “Para a justificação de Göhre”, publicado no *Mundo Cristão* em 24 de novembro de 1892, Weber avalia criticamente as posições de Rade. Ele adverte, logo nas primeiras linhas, que suas considerações eram feitas por “um leigo afastado da vida eclesiástica”. “Do meu ponto de vista de leigo”, acrescenta, era um “extraordinário progresso” que o clero protestante tivesse se mostrado capaz de admitir que às demandas espirituais das “diferentes classes da população” se articulavam também distintos interesses econômicos e sociais

(MWG, I/4, p. 108, 115). A estreita ligação entre o teólogo e o jovem economista é atestada por duas cartas de Weber depositadas no Arquivo Secreto da Prússia. Nelas, ele escreve a sua irmã Clara a respeito de seus planos para uma viagem aos Estados Unidos em 1893 em companhia de Göhre.¹⁸

Entre 1893 e 1894, Weber demonstra estar empenhado em promover a reflexão sobre a questão social e operária nos meios evangélicos. Vale dizer: ele demonstrava já sua insatisfação face ao que acreditava ser a tendência predominantemente quietista do luteranismo, algo que reencontraremos, mais tarde, como o subtexto por excelência da *Ética protestante*. Vida religiosa interior e ação transformadora no mundo não deveriam nem poderiam contradizer-se. Weber defende os participantes dos Congressos Evangélico-Sociais das críticas dos conservadores de que um clero “engajado” na problemática social estaria condenado ao diletantismo. A necessidade e não o diletantismo, argumenta, obrigava os pastores a reconhecer “a influência dos conflitos de interesses materiais sobre os fundamentos morais da vida do povo”. Nada mais contrário ao espírito de Schleiermacher que sua categórica assertiva de que “a Era da resignação social das massas ficou para trás” (MWG I/4, p. 235-236). Comentando a plataforma político-religiosa de Friedrich Naumann (a quem se ligaria estreitamente pouco depois), ele a resume com a expressão *Der Kampf gegen die Weltfremdheit*, “a luta contra o alheamento do mundo” (MWG I/4, p. 351). E em 1894, em palestra realizada no Congresso Evangélico-Social, Weber afirma ainda que a Igreja protestante não poderia ficar alheia aos problemas sociais, pois “a luta de classes está aí e é uma parte integrante da sociedade atual” (MWG I/4, p. 329).

Resulta claro que aquele “leigo afastado da vida eclesiástica” não o estava tanto assim (pelo menos até onde permite uma leitura que não se deixa conduzir pela aparente tautologia desta expressão). Alguns anos mais tarde a situação seria bem outra. O esforço de esclarecimento político-econômico de Weber junto a setores do luteranismo liberal alemão não teve continuidade. Em 1911, durante o Primeiro Congresso Alemão de Sociologia, ele desdenharia o *Namens-Christentum in Deutschland*, o “cristianismo de fachada” alemão. A meio-caminho entre o leigo engajado e o “cético”, ou seja, entre o Weber da primeira parte da década de 1890 e o Weber da década de 1910, há três eventos que só numa outra oportunidade será possível analisar com maior detalhe: a morte do pai, o

início da crise nervosa que o afastou da cátedra e a publicação da *Ética protestante*. As chaves para compreender a redefinição da relação de Weber com o fenômeno religioso e as instituições religiosas poderão ser encontradas, assim acredito, em algum lugar entre estes três momentos de sua biografia pessoal e intelectual.

A que ponto a “amusicalidade religiosa” de Weber traduz com fidelidade o ponto de chegada deste processo? Uma leitura superficial desta expressão mais confunde que revela: trata-se de uma falsa pista. Ao definir-se desta forma, Weber estaria, na verdade, ironizando a teoria de Schleiermacher (cuja leitura lhe deixou uma “impressão desagradável”) e o “embuste romântico”. Neste sentido, não há qualquer relação necessária entre irreligiosidade e o fato de Weber ter sido incapaz de experimentar, como afirmou Marianne, uma “emoção religiosa mais profunda”. Acredito que minha interpretação tem a seu favor ainda um outro ponto: pode a metáfora da amusicalidade ser considerada apropriada para um homem que admirava profundamente a obra de Richard Wagner e que escreveria, ao fim da vida, uma sociologia da música? Somente uma *intenção irônica* – de que os textos de Weber são pródigos – permite elucidar a questão.

Sua crítica às estruturas eclesiais não haviam eliminado dele dois traços que Marianne acredita terem sido uma herança de Helene, a *velha huguenote*: a “profunda reverência pelos Evangelhos” e a ojeriza a toda forma de religiosidade de substituição (Weber, 1989, p. 465). Aqueles que o conheceram mais de perto dificilmente tomariam “amusicalidade” por uma confissão de irreligiosidade, ao estilo das que encontramos nos personagens de Dostoiévski. Pois “ninguém jamais duvidou”, disse em dada ocasião Helmuth Plessner (1963, p. 32), “de que ele era um protestante, um luterano com um olhar aguçado para a concorrência calvinista”.

Siglas

MWG I/4: ALDENHOFF, R.; MOMMSEN, W. (Hrsg.) *Max Weber Gesamtausgabe*, Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

MWG II/6: LEPSIUS, M. R.; MOMMSEN, W. (Hrsg.) *Max Weber Gesamtausgabe*, Briefe 1909-1910. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

TRE: *Theologische Realenzyklopädie*, Studienausgabe, Teil I, Band 10. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

Referências Bibliográficas

ALDENHOFF, Rita. Max Weber und der Evangelisch-soziale Kongress. In: MOMMSEN, Wolfgang & SCHWENKTER, Wolfgang (Hg.) *Max Weber und seine Zeitgenossen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

BAUMGARTEN, Otto. *Herder's Anlage und Bildungsgang zum Prediger*. Halle: Ehrhardt Karras, 1888.

_____. *Meine Lebensgeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929.

BEVIR, Mark. *A lógica da história das ideias*. Bauru: Edusc, 2008.

BIEDERMANN, Alois. *Christliche Dogmatik*. Zürich: Orel, Füssli & Co., 1869.

CHANNING, William Ellery. *Sociale Schriften*. Leipzig: Hermann Schulze, 1852.

FREITAS, Renan Springer de. *Judaísmo, racionalismo e teologia cristã da superação: um diálogo com Max Weber*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2010.

GÖHRE, Paul. *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche. Eine praktische Studie*. Leipzig: Gronow, 1891.

GRAF, Friedrich Wilhelm. Die "kompetentesten" Gesprächspartner? Implizite theologische Werturteile in Max Webers "Protestantische Ethik". In: KRECH, Volkhard; TYRELL, Hartmann (Hrsg.) *Religionssoziologie um 1900*. Ergon Verlag, 1995.

_____. Kulturprotestantismus, zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre. *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 28, p. 214-268, 1984.

_____. Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, v. 39, p. 122-147, 1987.

HONIGSHEIM, Paul. *The unknown Max Weber*. New Brunswick: Transaction, 2003.

_____. Max Weber: his religious and ethical background and development. *Church History*, v. 19, n. 4, p. 219-239, 1950.

HÜBINGER, Gangolf. *Kulturprotestantismus und Politik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

JAESCHKE, Walter. Schleiermacher als politische Denker. In: ARNDT, Andreas; BARTH, Ulrich; GRÄB, Wilhelm (Hrsg.) *Christentum – Staat – Kultur*, Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

LESSING, Eckhard. *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

LICHTENBERGER, F. *History of German theology in nineteenth century*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1889.

MATA, Sérgio da. "O dever-ser é coisa do Diabo"? Sobre o problema da neutralidade axiológica em Max Weber. *Dimensões*, v. 24, p. 262-283, 2010a.

_____. *História & religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010b.

NIETZSCHE, Friedrich. David Friedrich Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller. In: _____. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Frankfurt am Main: Insel, 1981.

OBERDORFER, Bernd. Albrecht Ritschl, die Wirklichkeit des Gottenreiches. In: NEUNER, Peter; WENZ, Gunther (Hrsg.) *Theologen des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

PFLEIDERER, Otto. *Der Paulinismus*, ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie. Leipzig: O. R. Reisland, 1890.

PLESSNER, Helmuth. In Heidelberg, 1913. In: KÖNIG, René; WINCKELMANN, Johannes (Hrsg.) *Max Weber zum Gedächtnis*. Köln: Westdeutscher Verlag, 1963.

RADKAU, Joachim. *Max Weber, die Leidenschaft des Denkens*. München: Karl Hanser, 2005.

RAULFF, Ulrich; SCHMIDT-GLINZER, Helwig; SEEMANN, Hellmut. Einen Anfang machen, warum wir eine Zeitschrift für Ideengeschichte gründen. *Zeitschrift für Ideengeschichte*, n. 1, v. 1, p. 4-6, 2007.

RITSCHL, Otto. Studien zur Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, v. 5, n. 6, p. 486-529, 1895.

ROTH, Guenther. *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On religion*, speeches to its cultured despisers. London: Kegan Paul, 1893.

SCHLETTE, Magnus. Schleiermacher und Weber, zur Ästhetisierung religiöser Erfahrung im Prozess der Entzaubung. In: ARNDT, Andreas; BARTH, Ulrich; GRÄB, Wilhelm (Hrsg.) *Christentum – Staat – Kultur*, Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

STRAUSS, David Friedrich. *Der alte und der neue Glaube*. Bonn: Emil Strauss, 1881.

SWATOS Jr., William H.; KIVISTO, Peter. Max Weber as “Christian sociologist”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 30, n. 4, p. 347-362, 1991.

WEBER, Marianne. *Max Weber, ein Lebensbild*. München: Piper, 1989.

WEBER, Max. “Kirchen” und “Sekten” in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze. In: _____. *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*. Stuttgart, Kröner, 1973.

_____. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991 (v. 1).

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988a.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988b.

_____. *Jugendbriefe*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1936.

¹ Esse artigo é resultado parcial de uma pesquisa realizada em arquivos e bibliotecas em Erfurt, Frankfurt an der Oder, Berlim e Munique. Agradecemos ao CNPq, à FAPEMIG (Programa Pesquisador Mineiro), ao convênio CAPES-DAAD e à Fundação Alexander von Humboldt pelo apoio financeiro. A versão final se beneficiou das observações e reparos feitos por dois pareceristas anônimos de *Plura*.

² Marianne Weber (1989, p. 339) transcreve apenas o trecho inicial desta carta, omitindo a passagem sobre o “mutilamento”.

³ Cf. também Weber (1991, p. 380).

⁴ “A vocação especial de um homem é a melodia da sua vida” (Schleiermacher, 1893, p. 87). Schlette (2008, p. 586) observa que a associação entre religião e música “é um *topos* corrente do romantismo alemão”.

⁵ Até o momento os nomes mais explorados têm sido os de Troeltsch e Schneckeburger. Este artigo demonstrará, espero, que o rol de teólogos importantes para Weber era bem mais extenso. No Brasil, um passo importante foi dado com o estudo recém-lançado por Renan Springer de Freitas (2010).

⁶ Não é o caso de abrir aqui a caixa de pandora dos problemas metodológicos deste campo de investigações. Digamos apenas que, de uma forma geral, a discussão teórica a respeito sofreu, nas últimas décadas, os efeitos perversos daquilo que Schnädelbach chamou de “filologização” – e de que dá amplo testemunho o enfadonho livro de Mark Bevir (2008). Acreditamos trilhar um caminho mais sensato ao evitar uma distinção estrita entre história intelectual e história das ideias. Nesse sentido, é salutar a defesa de “ecletismo” feita por Raulff, Schmidt-Glinzer e Seemann (2007).

⁷ Marianne prioriza, em sua narrativa, a história dos antepassados maternos de Weber. E situa a trajetória de vida de seu marido em torno de três figuras femininas: a avó Emilie, a mãe Helene e ela própria.

⁸ Dentre os objetivos do congresso estava o de “investigar objetivamente as condições sociais de nosso povo, avaliá-las face às exigências morais e religiosas do Evangelho e torná-las mais frutíferas e efetivas para a vida econômica atual do que até o momento foi o caso” (*apud* Aldenhoff, 1988, p. 287).

⁹ A expressão “armadura teórica” é minha.

¹⁰ Certamente é necessário distinguir o teólogo do homem público Schleiermacher. Sua atuação (notadamente na política universitária) e seu pensamento político, entretanto, se desenvolvem independentemente da teologia exposta nas *Reden*. Ver, a este respeito, o elucidativo estudo de Jaeschke (2008, p. 303-315). Sob o impacto das investigações de Jelinek, Weber acreditava ter encontrado no ascetismo intramundano do puritanismo uma articulação definitiva entre as duas esferas. A importância decisiva de tal articulação para ele é algo de que Schlette (2008) não se deu conta. Por outro lado, não convém superestimar o valor heurístico da oposição que Weber imaginava existir entre “escapismo” luterano e “ativismo” calvinista. Graf (1995) mostrou como Weber deixara-se impregnar pela teologia de Schneckeburger (agradecemos a Ursula Bube, da Academia de Ciências da Bavária, por ter-nos cedido uma cópia deste artigo de Graf).

¹¹ Filho de Albrecht Ritschl, ele participaria da “defesa” (*Disputation*) de tese de Baumgarten, ocorrida em 3 de novembro de 1888, em Halle.

¹² Biedermann emprega termos homólogos como *Wechselwirkung*, *Wechselverhältniss* e *Wechselbeziehung*.

¹³ Cf. os estudos de Oberdorfer (2002) e de Lessing (2000), o qual ressalta: “Ritschl pretendia chegar [...] a uma ética social à qual seria agregada a ética individual na forma de uma doutrina da virtude e do dever” (Lessing, 2000, p. 219).

¹⁴ Weber provavelmente leu o quinto volume dos “Escritos sociais” (Channing, 1852). Três dos quatro ensaios deste livro tratam do problema da guerra, e foram escritos no contexto das guerras de 1812 (contra a Inglaterra) e 1835 (independência do Texas).

¹⁵ Sobre tudo no que se refere à ética social, este protestantismo liberal lembra muito pouco o da época de Schleiermacher. Graf (1984, p. 234) postulou que a principal diferença entre os velhos e os novos teólogos liberais assentava na percepção menos idílica dos últimos a respeito das transformações e desequilíbrios sócio-econômicos geradas pelo capitalismo. Sobre o protestantismo liberal *fin-de-siècle*, ver também o excelente livro de Hübinger (1994).

¹⁶ Esta *Reihe* foi fundada por Otto em 1891 e publicou 19 números até 1894, quando foi interrompida. (TRE, Studienausgabe, Teil I, Band 10, p. 647). Já em 1892, Weber (1936, p. 340-341) se queixa das dificuldades que ele e Otto enfrentam com a “indolência” do editor e dá sinais de não poder ajudar seu primo (que a esta altura transferira-se para Jena) tanto quanto gostaria.

¹⁷ Quatro meses depois destas observações de Weber, Leão XIII lançava a encíclica *Rerum novarum*. É preciso ainda lembrar que os congressos sociais católicos começaram a ser realizados na Alemanha antes dos evangélicos.

¹⁸ Cartas de 26/11/1892 e 07/01/1893. Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, VI HA, Nachlass Max Weber, pasta 23. A viagem, que muito provavelmente tinha por destino a Exposição Universal de Chicago, acabou não se concretizando.

Recebido em 10/01/2011, revisado em 14/02/2011, aceito para publicação em 02/03/2011.